



Población de origen africano y afrodescendientes: las américas negras contemporáneas

Odile Hoffmann

► To cite this version:

Odile Hoffmann. Población de origen africano y afrodescendientes: las américas negras contemporáneas. Diario de Campo, 2007, pp.4-9. <halshs-00463297>

HAL Id: halshs-00463297

<https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00463297>

Submitted on 11 Mar 2010

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Publié dans

Odile Hoffmann, 2007, Población de origen africano y afrodescendientes: las américas negras contemporáneas”, pp4-9, Diario de campo N°91, marzo/abril 2007, INAH, México

Población de origen africano y afrodescendientes: las américas negras contemporáneas

Odile Hoffmann (CEMCA-IRD)

Febrero 2007

NOTA DE PIE DE PAGINA: Este texto retoma fragmentos del texto publicado con Adriana Naveda “Américas negras: miradas cruzadas a México y Colombia” en *Luces de raíz negra/Noires Lumières*, de Manuel González, Universidad Veracruzana-IRD-IVEC-CONACULTA, México, 2004

Desde hace una década, en América Latina han aparecido términos nuevos para referirse a personas y grupos sociales que llevan aquí siglos pero que “no se veían”, otra forma de decir que la sociedad no los quería ver en sus peculiaridades y alteridades. Ahora, en un contexto de reivindicación identitaria generalizada, se menciona la presencia de “la tercera raíz” en México, las “comunidades negras” en Colombia, los “remanescentes de quilombos” en Brasil, aunque también se habla de afroamericanos, afrodescendientes o africanos. Todos estos términos y muchos otros (negros, mulatos, trigueños, morenos, etc.) se refieren a las personas de ascendencia africana y de fenotipo negro o mulato, cuyos ancestros llegaron a América en el contexto de la trata de esclavos. Pero esta unidad fundamental de procedencia se desvanece en la inmensa diversidad de situaciones y, sobre todo, de percepciones, espacial y temporalmente marcadas, que se tejen alrededor de ellas.

Hoy “los negros” (*black people*) son *african-american* en Estados Unidos ; no todos los negros en Colombia se reconocen en las comunidades negras, y sólo una mínima proporción de negros brasileños puede pretender a la apelación de remanescentes de quilombos. De una época a otra, de un país a otro, pero también, en un mismo país, de una región a otra, las apelaciones cambian y las categorías no alcanzan a las mismas poblaciones ni les dan los mismos derechos. Así se van

construyendo representaciones “del negro” que participan en, y a veces suscitan, nuevas dinámicas sociales y políticas.

Otra forma de representación, las imágenes, especialmente las fotográficas, muestran a individuos y contextos no como una realidad, sino como fruto de una construcción que en algún momento y lugar se elabora en la interacción del fotógrafo con el sujeto de la fotografía.

En particular en los retratos, la toma de una imagen implica la participación del otro, del que está frente a la cámara. Participación activa o pasiva, aceptada con reticencia o pedida con entusiasmo, la presencia en la fotografía resulta de la comunicación entre el artista y la persona retratada. En el caso de los grupos sociales y las personas que durante siglos fueron subordinados a una condición social asociada a rasgos físicos –con criterios por lo demás cambiantes según las épocas y los lugares : por el color de la piel, la forma de la boca o la nariz, el tipo de pelo–, la imagen tiene un peso muy especial. La apariencia negra, hoy reivindicada por muchos como marca de identidad cultural, social o política, fungió durante siglos como estigma. Sólo en este contexto se puede comprender por qué, hasta la actualidad, la representación de individuos y de escenas de la vida cotidiana de los negros, plasmada en fotografías, suscita reacciones fuertes que van del rechazo al entusiasmo. Imaginar un libro de fotografías sobre poblaciones negras en América latina no es, pues, un simple ejercicio estético o académico. Implica asumir ciertas posturas frente y con las personas fotografiadas, aclarar con ellas los objetivos y las condiciones de las fotografías, sus destinos.

Las de hoy corresponden a un trabajo realizado por el fotógrafo Manuel González de la Parra en dos países (México y Colombia) y en varias temporadas, de 1992 a 2006, alrededor del tema de las poblaciones afrodescendientes pero desde varias perspectivas.

En México, estas imágenes son el fruto del encuentro del fotógrafo con un pueblo del estado de Veracruz, Coyolillo. El fotógrafo multiplicó estancias y visitas, construyendo poco a poco relaciones de confianza y respeto con sus habitantes, unos descendientes de pobladores negros

llegados a estas tierras desde la Florida en el siglo XVIII, otros descendientes de los esclavos africanos traídos durante los siglos XVI y XVII a trabajar en las haciendas azucareras pertenecientes al pueblo de Xalapa, principalmente en los ingenios de Nuestra Señora de la Concepción, La Concha, y Nuestra Señora del Rosario, Almolonga. En los asentamientos, los nexos de parentesco y compadrazgo entre indios, negros y blancos dieron forma a estos pueblos que ahora se denominan “pueblos de fromestizos”.

En el pacífico colombiano el camino fue distinto. Las fotos cubren una amplia región de ríos y vegas, eminentemente rural, en el suroccidente del país, y se realizaron después de establecer acuerdos formales o informales entre el fotógrafo y algunas organizaciones negras que reivindican el control de la producción cultural y científica de sus regiones. Después, en los viajes de canoa o *chiva* –esos autobuses típicos del paisaje rural colombiano–, entre pescadores y campesinos, es de nuevo la relación original y fundamental entre fotógrafo y fotografiado(a) la que permite –o no– reflejar el instante de la comunión entre ambos personajes.

En el Caribe colombiano, en la ciudad de Cartagena conocida por ser cuna a la vez de la negritud –fue puerto de llegada de los esclavos durante varios siglos- y del mestizaje, precursora de la independencia nacional y vitrina de una Colombia turística internacionalizada, las fotografías retratan combinaciones múltiples e inesperadas, situaciones que podrían aparecer como estereotipadas (la música y el baile como sistemáticamente asociados a “los negros”) y otras surgidas del azar o de la necesidad, lejos de acuerdos previos y ubicados en la comunión del instante.

Detrás de estas diversas maneras de proceder se encuentran situaciones históricas, sociales, económicas y políticas muy distintas. Si en Colombia las comunidades negras no existían como tales hasta su reconocimiento por vía constitucional en 1991, la población negra de México, por su parte, sigue desconocida por la mayoría. Se menciona su historia peculiar, sus rasgos fenotípicos distintos y una que otra “huella” que recuerda a la lejana África, de donde salieron para abastecer la demanda de mano de obra en los ingenios azucareros de Veracruz y Morelos.

Los esclavos y sus descendientes trabajaron en la ganadería, de sirvientes domésticos, y en una variedad de oficios que han sido estudiados por los especialistas, quienes muestran cómo se les utilizó en diversas economías en todo el territorio de lo que actualmente es México. Hoy los descendientes de estos esclavos originales son conocidos como *jarochos* en Veracruz, *guaches* en la tierra caliente de Morelia, o *costeños* en el litoral del Pacífico, específicamente en los estados de Guerrero y Oaxaca, apelaciones todas que remiten a cierta particularidad sin que ésta se reduzca a la esclavitud.

Con la trata y la esclavitud se negaba la existencia del negro en cuanto sujeto individual y colectivo capaz de protagonizar su propia historia, haciendo de los grupos negros unos “huérfanos de la Historia”, en un proceso que tardó en desaparecer : en México, Hidalgo y Morelos abolieron la esclavitud en 1810, y en 1829 el presidente Vicente Guerrero firmó el último decreto abolicionista. En Nueva Granada, por otra parte, el libertador Simón Bolívar prometió la emancipación a todos los esclavos, pero las leyes de manumisión no se decretaron sino hasta 1851 y comenzaron a aplicarse en 1852. Los Estados Unidos abolieron la esclavitud después de terminada la Guerra de Secesión, en 1865, y Cuba y Brasil tardaron en hacerlo hasta 1885 y 1888, respectivamente.

Pero las mujeres y los hombres de hoy ya no son los “mudos” y los “huérfanos de Historia”. Son individuos insertos en la modernidad, conforman grupos sociales más o menos diferenciados, en alianza u oposición con otros (negros y no negros), participan en sociedades en plena construcción, como en el Pacífico colombiano, o en mutación acelerada, como en el campo mexicano. En otras palabras, son ciudadanos universales cargados, como cualquier otro, de especificidades culturales, económicas y políticas.

Memoria y diversidad, diversidad de memorias

Para las poblaciones cuyos ancestros llegaron de África, la esclavitud es punto de partida obligado. Sin embargo, salvo contadas excepciones, ésta no se transformó en una referencia colectivamente asumida ni propició la elaboración de mitos de origen o de relatos fundadores. Imposibles de decir por los que la habían sufrido, imposibles de oír por los demás, los relatos de la esclavitud rara vez dieron lugar a una reconstrucción simbólica y a una apropiación social por parte de los grupos descendientes, y se quedaron durante mucho tiempo en el círculo reducido de académicos e historiadores interesados en el tema.

Alrededor de los años cuarenta del siglo XX, sin embargo, empezaron a escucharse autores negros y mulatos directamente involucrados en la atención a esa “falta de historia” : Fanon y Césaire en las Antillas, seguidos por Glissant, Constant y Chamoiseau ; en África, por sólo nombrar a los más destacados, Senghor y Cheik Anta Diop ; en Colombia, Zapata Olivella, Candelario Obeso y Jorge Artel ; en México, un poco más temprano pero aislado y pronto olvidado, José Vasconcelos –curiosamente homónimo del célebre defensor del mestizaje y la raza cósmica– escritor que, a principios del siglo XIX, reivindicó su negritud a la vez que su mexicanidad. Sus obras, cargadas de sensibilidad política, etnológica y literaria, rompieron el silencio secular y suscitaron, entre sus contemporáneos y sucesores, una sed ardiente por comprender, hablar y contar.

No debemos olvidar las excepciones, que si bien no se generalizaron sí mostraron otras vías posibles. Así, los saramakas, descendientes de esclavos cimarrones de la costa norte de Suramérica, en el actual Surinam, conmemoran ritualmente los “primeros tiempos”, la gloriosa época de la resistencia, la fuga y la construcción de palenques. En Ecuador, los campesinos negros de hoy recuerdan, cuatro siglos después, el naufragio de un barco negrero que dejó en las costas del Pacífico a los esclavos destinados al Perú. Así liberados, construyeron un reino o “república de zambos” alrededor del río Cayapas antes de negociar con la audiencia de Quito – representante de la Corona– su reintegración al imperio español.

En las costas caribes de América Central, los garifunas, descendientes de negros e indios, siguen conservando, por su parte, las costumbres y el idioma que los diferencian de sus conciudadanos. En Brasil, el quilombo de Palomares y su jefe Zumbi (siglo XVII) se volvieron emblemas del Movimiento Negro Unificado tres siglos después, mientras que en Colombia el Palenque de San Basilio y su héroe Benkos Bioho (siglo XVII) simbolizan hoy la resistencia y la identidad negra del Caribe. En México, la rebelión conducida por Yanga a principios del siglo XVII y, sobre todo, el levantamiento de 1735 en la región de Córdoba, en el estado de Veracruz, llevaron a la formación de “pueblos negros libres”. El primero fue fundado en 1640 como San Lorenzo de los Negros, y Nuestra Señora de los Morenos de Amapa fue fundado más de cien años después ; ambos mantienen hoy en día cierta especificidad frente a sus vecinos inmediatos.

De estas verdaderas epopeyas, a veces efímeras y cruelmente reprimidas, se heredaron imágenes de guerras victoriosas y de orgullo colectivo. Otras experiencias similares, numerosas, se borraron de las memorias colectivas pero pueden resurgir si los contextos se prestan, es decir, si sirven para dar sentido al presente y al futuro de los que las vivieron y luego las olvidaron.

La mención de las resistencias heroicas de la población esclava no debe llevarnos, por lo tanto, a una visión reduccionista de la historia, viéndola solamente como la confrontación brutal entre esclavos y amos. La esclavitud nunca fue un fenómeno único, ni las resistencias asumieron todas una misma forma de enfrentamiento. Al lado de las rebeliones colectivas, los archivos también dan cuenta de resistencias cotidianas e individuales que iban desde la desobediencia o el robo hasta, incluso, la automutilación o el suicidio. Pero en el otro extremo se sabe también de casos de connivencia instaurada entre amos y esclavos –en general esclavas– doméstico/as, o de convivencia de trabajadores esclavos y libres al lado de pequeños empresarios y artesanos. La segregación no era total ni sistemática. Algunos amos liberaban a sus esclavo/as bajo condición, cuando otros aceptaban que compraran su libertad y la de sus parientes con el fruto de su labor en horas “extra”. Las relaciones de los negros con los indios, aunque muchas veces marcadas por un antagonismo latente y una mutua desconfianza, se dieron bajo la modalidad de vecindad (sobre todo en las ciudades), de unión matrimonial (rara vez en Colombia y más frecuente en México) o

de compadrazgo (común en ambos países). Se complicó así el dispositivo socio-racial legalmente establecido, mientras los amores prohibidos hacían más borrosos los límites impuestos.

Poblaciones y poblamiento negros en México

En tiempos de la Colonia, con el sistema de castas, categorías extremadamente precisas intentaban distinguir a unas personas de otras, asociándoles derechos y prohibiciones específicos (territorios para los indígenas, prohibición de llevar joyas para los negros, prohibición de uniones entre negros e indios, etc.). La famosa clasificación de castas es un buen síntoma de esta locura nominalista que afectó a la sociedad colonial frente a estas nuevas identidades que desconocía. Los nombres de *lobos*, *coyotes*, *moriscos*, *tente en el aire*, *saltapatrás*, aun cuando nunca fueron realmente utilizados, ilustran los esfuerzos de los blancos para distinguir, nombrar, ordenar y, finalmente, alejar al “otro”, el no blanco.

Después de los procesos independentistas y emancipadores, que ocurrieron en momentos distintos según los países, las legislaciones especiales fueron abolidas, y en el transcurso del siglo XIX las menciones a la “raza” desaparecieron de los censos y los informes oficiales. Esto no significó, con todo, el fin de las distinciones raciales, pero sí determinó su evolución bajo el efecto conjugado de fuerzas contradictorias : por un lado, la dominación y el racismo cotidiano siguieron alimentando las representaciones y prácticas de discriminación anteriores ; por otro, mecanismos demográficos y geopolíticos las modificaron a fondo, por lo menos en ciertas regiones.

En México, algunas regiones introdujeron más esclavos que otras, ya sea por la vía legal (a través del puerto de Veracruz, principalmente) o de contrabando ; pero la presencia de esclavos está confirmada en todos los estados actuales. Cualquier monografía histórica en México, en prácticamente cualquier región del país, arroja información acerca de la presencia y del papel de “los negros” en la dinámica económica, social, cultural de la misma. Hoy, sin embargo, sólo una

pequeña región de la costa pacífica, la Costa Chica, concentra grupos de población conocidos como “negros” o “morenos”, como lo analizan los textos reunidos en el suplemento de este número. En las otras regiones del país, los antiguos pueblos negros se fundieron en el seno de la sociedad global, aun cuando a veces siguen conservando particularidades culturales —fiestas, danzas, música— que imprimen identidades regionales específicas, como por ejemplo en Veracruz, donde la música y el baile con influencia andaluza y africana son representativos del *jarocho*. También nos habla de ello la sonoridad de vocablos que en el estado de Veracruz nos remiten a África, como Mandinga, Mocambo, Mozombo o Yanga, que son sólo algunos nombres de pueblos donde los esclavos cimarrones dejaron huella. En México, desde el siglo XVI los africanos se casaron con indígenas y, en algunos casos, con españoles, y a partir del siglo XVIII se dio un intenso mestizaje entre negros e indios. De hecho, desde esta época el término “negro” desaparece de los textos para dejar lugar al de “mulato” o “pardo”, y hoy de “afromestizos”.

En 1946, Aguirre Beltrán proponía una explicación a esta integración —que él da por acabada, excepto en las áreas ya mencionadas de la costa pacífica— de los “negros y sus mezclas” al interior de la sociedad nacional mexicana. Dicha integración sería el resultado de dos procesos que diferencian a estos últimos de los demás grupos subordinados, en particular de los indios. Por un lado, los rasgos culturales de los negros no habrían sido lo suficientemente distintivos para servir como instrumentos de identificación étnica, y los rasgos raciales “típicos negros” casi desaparecieron por el mestizaje. No habiendo base objetiva sobre la cual construir la diferencia, ésta se desvaneció entre la sociedad global mexicana.

Por otro lado, en la sociedad colonial el sistema de castas asigna un lugar subordinado pero reconocido a los indios, quienes seguirán en un mundo separado después de la Independencia. Por el contrario, la población afromestiza y mestiza, que no constituía una verdadera casta en el seno del sistema colonial, se vuelve la base indispensable del nuevo dispositivo independiente y, como tal, se “integra” plenamente a la nueva identidad nacional. Los mecanismos político-estructurales —la necesidad de integrar a los grupos populares para constituirse en “sociedad

nacional”– y socio-culturales –la mezcla de rasgos raciales y culturales– se conjugaron para dar lugar a una “integración” casi completa de las poblaciones negras y mulatas, y a su consecuente “desaparición” como grupo específico al interior de la sociedad contemporánea.

Esta interpretación, respaldada por un análisis magistral y una documentación abundante, siguió prevaleciendo hasta recientemente, si no es que hasta la actualidad en muchos ámbitos académicos y sociales. Sin embargo, las tendencias culturales y políticas recientes muestran otro camino posible. Varios son los grupos e individuos que empiezan a reivindicarse como “negros”, “afromexicanos” o “afromestizos”, en diversas regiones (principalmente Oaxaca, Guerrero, Veracruz) y configuraciones (rural, urbana, de migrantes) del país. Algunos militantes y políticos adhieren a este reclamo y proponen cambios legislativos en este sentido. Por su lado, las políticas públicas y las instituciones correspondientes (salud, educación, asistencia) tienden a integrar la variable étnico-racial en sus programas, siguiendo (obedeciendo?) en esto a las orientaciones internacionales vigentes que privilegian una visión multicultural de la dinámica social y económica. Lo cierto es que “la población de origen africano” en México, cualquier sea el nombre que usa o que se le da, empieza a pedir un tratamiento específico que propicie menos marginación y más justicia social. Que lo sepamos ver, entender e interpretar sin prejuicios ni estereotipos es ahora tarea de todos los / todas las que desean un país más abierto a la diferencia y más lúcido frente a sus problemas de racismo y discriminación.